

Roberto Dapit

Appunti per una ricerca sui riti di carnevale lungo il confine friulano-sloveno: l'eredità di Niko Kuret

V prispevku »Obredno maskiranje ob slovensko-furlanski meji« avtor izpostavlja nekatera temeljna vprašanja (manistična teorija, obredni obhodi, nosilci maskiranja itn.), ki jih je v svojih raziskavah obravnaval Niko Kuret, raziskovalec mask in maskiranja na Slovenskem. Potem, ko je omenil pozitivne dosežke tudi na italijanski in furlanski strani, avtor pričakuje, da bodo Kuretova dognanja osnova in pobuda za nadaljnje raziskovanje obrednega maskiranja ob slovensko-furlanski meji.

In his article titled »Ceremonial Masks along the Border between Slovenia and Friuli-Venezia Giulia« the author analyzes some basic questions (the theory of manism, ceremonial processions, the people behind the mask, etc.) which had been examined by Niko Kuret, a prominent researcher of masks in Slovenia. The author also mentions some positive research results obtained by researchers in Italy and Friuli-Venezia Giulia. He expects that Kuret's research results will present the basis and provide the necessary initiative for further research of ceremonial masks along the border between Slovenia and Friuli-Venezia Giulia.

1. L'eredità di Kuret nella metodologia della ricerca

Benché sia noto a tutti il fatto che le aree marginali rivelano tratti più conservativi, ci sorprende la presenza di un numero così elevato di manifestazioni della cultura popolare nella fascia lungo il confine friulano-sloveno tra Resia e le Valli del Natisone, sia in Slovenia che in Friuli. Questa realtà non poteva che affascinare un ricercatore così acuto come Niko Kuret; già negli anni Sessanta infatti iniziò il suo studio intitolato *Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano sloveno* nel modo seguente (Kuret 1966: 79)¹:

¹ I contributi di Kuret 1966, 1969, 1972a, 1976 sono apparsi anche in traduzione slovena nella pubblicazione *Opuscula selecta. Poglavja iz ljudske kulture*, Ljubljana, SAZU-Razred za filološke in literarne vede (Dela 43), 1997.

Passando in rivista le maschere degli sloveni lungo il confine etnico friulano-sloveno, si direbbe che le maschere dell'Europa intera, dal Nord germanico fino ai Balcani, vi si siano date appuntamento. L'argomento di cui debbo parlare è infatti d'una stupenda ricchezza.

Il titolo nonché l'approccio del contributo erano molto promettenti, in particolare nell'ambito dell'iniziativa denominata *Alpes Orientales* che riuniva l'esperienza di studiosi dei tre paesi le cui culture nell'area delle Alpi Orientali risultano in stretto contatto.² Tale iniziativa fu di breve durata e quindi non ebbe continuazione ma in seguito sono stati realizzati diversi lavori di ricerca in questo campo. Sarebbe perciò auspicabile una ripresa dei lavori da parte di un gruppo di studio su temi areali al fine di superare uno stadio della ricerca che per certi versi potrebbe considerarsi concluso.³

L'attività di studio condotta da Kuret sul tema dei mascheramenti è rimasta una costante ed è confluita nel suo volume *Maske slovenskih pokrajin* dove, oltre alla descrizione dei riti nei punti studiati nel territorio etnico sloveno, vengono riassunte le numerose problematiche già affrontate precedentemente, offrendone una raffinata sintesi dopo circa trent'anni di dedizione al tema. L'ampia apertura di Kuret come studioso nonché i suoi interessi molto articolati gli hanno permesso di affrontare aspetti molto pertinenti nell'analisi del fenomeno in questione. Non solo si è dedicato alla ricerca delle strutture storico-culturali più profonde relative ai riti ma anche degli elementi innovativi. Si è occupato della classificazione delle maschere in ambito sloveno tracciando pure uno studio comparativo in ambito europeo.

Kuret ha sempre saputo porre a se stesso e all'ambiente scientifico questioni molto pertinenti, intuendone con giusto anticipo l'importanza. Estremamente attento a quanto accadeva nel campo della ricerca, già nel 1956, dopo due anni di indagini sulle maschere in Slovenia compiute nell'ambito dell'Istituto per l'etnologia slovena dell'Accademia slovena di Scienze e Arti, capì la «necessità di collaborazione nella ricerca delle maschere slave meridionali», e intitolò in questo modo il suo contributo al terzo Congresso dei folkloristi della Jugoslavia a Cetinje. I tratti delle maschere slovene erano riconducibili all'area dell'Europa centrale e perfino occidentale, ma senza una conoscenza del fenomeno nell'area balcanica non sarebbe stato possibile continuare le ricerche in Slovenia (Kuret 1958: 281-282).

In seguito Kuret ha affrontato gli aspetti più rilevanti nell'ambito dei mascheramenti, questioni che paiono ancora oggi molto affascinanti, anche perché pongono continuamente degli interrogativi anche alla ricerca nell'area sloveno-friulana. Mi riferisco in particolare alle questioni in relazione ai portatori di questa tradizione, ossia le compagnie dei giovani, in apparenza esclusivamente maschili, e la più recente entrata nel rito dell'elemento femminile (Kuret 1963-64). Osservò pure forme rituali all'interno delle quali le compagnie femminili utilizzavano i mascheramenti e fra queste individuò la tradizione delle maschere bianche di Učca (Kuret 1972a: 339). Se accettiamo il

² Sempre nell'ambito dell'iniziativa *Alpes Orientales* anche Perusini in chiusura al suo contributo sostiene che «La zona delle Alpi Orientali è quindi una delle regioni europee più interessanti per uno studio comparativo su piccola scala. Un atlante etnografico della regione ci permetterebbe di fare studi e confronti di notevole interesse culturale. Mi auguro che un atlante della nostra regione possa essere realizzato al più presto.» (Perusini 1966) Quanto auspicava Perusini non è purtroppo stato ancora realizzato.

³ Da un lato perché è necessario affrontare nuovi approcci di ricerca e raccolta del materiale, dall'altro per lo stato in cui sopravvive la tradizione, esposta a notevoli mutamenti e talvolta destinata alla scomparsa.

presupposto che le compagnie di carnevale sono costituite da giovani maschi che si mascherano anche da donna, come avviene oggi ancora a Drežnica per esempio, ci pare piuttosto singolare che la donna partecipi a Resia a fasi così importanti come le visite notturne dei *babac*,⁴ oppure la vestizione della maschera bianca maschile o addirittura diventi protagonista a Ucea nel ballo iniziatico delle giovani accompagnate dalle madrine. Si tratta di un particolare estremamente importante che nel rimanente territorio resiano non è stato documentato. In realtà anche Niko Kuret era affascinato dalla questione e osservò le compagnie femminili nell'area slava meridionale individuando alcuni casi specifici, tra i quali, come è stato appena detto, troviamo le *bile maškire* di Ucea. Secondo Kuret in quest'area è possibile notare i segni di riti e culti femminili la cui tradizione sarebbe rimasta in vita fino a tempi recenti. In queste occasioni anche le ragazze avrebbero portato delle maschere che sono da ricondurre a origini rituali esattamente come le maschere maschili, i cui portatori della tradizione sono i giovani (Kuret 1972a: 347). Un fatto pare comunque certo secondo le osservazioni di Puccio: la donna nell'ultima fase, ossia il funerale a Resia o la questua a Ucea, rimaneva spettatrice o addirittura esclusa. A Oseacco per esempio mentre gli uomini bruciavano il fantoccio di carnevale le donne si recavano in chiesa per ricevere le ceneri.⁵ A Ucea l'identità femminile, la *maškira*, veniva distrutta a favore di quella maschile, rappresentata dal *maškarun*, che si fondava sulla negazione dell'altro sesso (Puccio 1994: 45, 80, 83).

La questione di fondamentale importanza attorno alla teoria manistica elaborata da Karl Meuli viene esaminata da Kuret acconsentendogli di ottenere una visione profonda dell'essenza originaria dei mascheramenti.⁶ Accogliendo molto positivamente questa visione, rileva che la teoria lascia spazio anche a interpretazioni e analisi della maschera da un punto di vista della natura umana, giustificabili attraverso la scienza delle religioni o la psicologia (Kuret 1969: 162).⁷ La presenza delle figure dei «vecchi» fra le tipologie della maschera non solo dell'Europa sud-orientale ma anche centrale e occidentale ha indotto Kuret ad approfondire l'argomento. Egli afferma infatti che queste figure sono effettivamente i continuatori delle rappresentazioni manistiche o sopravvivenze della schiera degli antenati che le compagnie maschili raffigurano attraverso la mimesi (successivamente contaminata da stratificazioni seriori). Le rappresentazioni dei primi antenati, assieme a quelle totemiche e più antiche relative al cacciatore dell'età della pietra, costituirebbero così l'essenza originaria delle maschere (Kuret 1979). Nelle figure dei «vecchi» risultano naturalmente infiltrati pure contenuti seriori, subendo cambiamenti

⁴ Secondo le indagini della Puccio, a Oseacco prima della Seconda Guerra Mondiale erano le giovani donne non sposate ad unirsi alla compagnia dei *babac*, sfuggendo talvolta anche al divieto dei genitori. Dalla Seconda Guerra Mondiale al 1976 invece vi avrebbero partecipato anche le donne sposate (Puccio 1994: 29).

⁵ L'imposizione della chiesa era forse in questo caso abbastanza forte da attrarre le donne distogliendole da quest'ultima fase del carnevale. Probabilmente si tratta di situazioni dove anche la devozione alla religione cattolica gioca un ruolo importante. Tuttavia all'esterno della chiesa i giovani attendevano quanti si recavano al rito delle Ceneri per cospargerli di cenere «profana» che simbolizzava la cenere del *Durumigic*, atto che veniva accettato come forma di gioco in una situazione fra il serio e il burlesco (cfr. Puccio 1994: 45).

⁶ Kuret si riferisce al contributo di Meuli intitolato *Maske, Maskereten* pubblicato in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, V, Berlin-Leipzig 1932-1933, col. 1744-1852. Altri importanti contributi di K. Meuli sul tema dei mascheramenti sono raccolti nel capitolo *Zum Maskenwesen* del primo volume di *Gesammelte Schriften*, Basel, Schwabe & Co., 1975.

⁷ Un contributo a questa interpretazione è fornito pure dalla tradizione orale resiana, dove una fiaba contiene «un nuovo argomento a pro della teoria sui legami esistenti tra le maschere e gli spiriti degli antenati» (cfr. Matičetov 1966: 94).

morfologici oltre che contenutistici (Kuret 1981-83). Che i mascherati rappresentassero realmente gli esseri «dell'altro mondo» sarebbe comunque stato dimostrato da Meuli, secondo cui i nomi dei mascherati in altre civiltà ovunque rivelano l'aspetto semantico di *spirito* oppure di *defunto*. A ciò corrisponderebbe pure il comportamento dei mascherati che è identico in tutto il mondo: non parlano o se lo fanno cambiano la voce, «nuotano» nell'aria, ossia continuamente saltano e ballano (Kuret 1995: 15).

Il problema della rappresentazione mimetica degli antenati può apparire completamente svuotata di significato per gli esecutori del rito, tuttavia ci sorprende la conservazione di simili comportamenti atavici protrattisi fino ai nostri giorni. A questo proposito desidero sottolineare la tradizione delle apparizioni notturne dei *babaci* o *kukaci* a Resia che è ancora osservabile in modo indiretto attraverso le testimonianze di quanti la notte tra l'Epifania e il giovedì grasso, a viso coperto e muniti di bastone, visitavano a piccoli gruppi tutte le case del villaggio di appartenenza. Benché del tutto estinta, la tradizione era profondamente radicata in tutto il territorio resiano e rappresentava una continuità rituale (talvolta quasi due mesi in alcuni villaggi) dal periodo del solstizio d'inverno fino alle ceneri, ossia alle porte della bella stagione. Sorprendente è inoltre l'intensità delle apparizioni notturne che, alternandosi, i piccoli gruppi di *babaci*, formati in genere da giovani, visitavano quasi ogni sera le case del proprio nucleo oppure dell'unità maggiore da cui originavano. I nomi,⁸ la simbologia dell'abbigliamento e del comportamento di questi mascherati infatti corrispondono al modello archetipico riconducibile alla figura dell'antenato che a scopo propiziatorio ritorna dai propri familiari. Osservando ad esempio l'aspetto e il comportamento dei *babaci* a Oseacco di Resia appaiono alcuni elementi interessanti:

1) abiti vecchi senza colori sgargianti ma riconducibili ai colori della terra e anche della decomposizione (mescolando i colori si ottiene infatti un grigio-marrone) e del concime animale che fertilizza la terra; uso di oggetti-simbolo dal mondo animale e vegetale;

2) inversione dei sessi nell'abbigliamento;

3) linguaggio mimico senza parole né musica; accenni alla danza rituale e alla musica mimando il gesto nell'esecuzione di danza e musica;

4) visita in anonimato delle case appartenenti alla comunità del villaggio, ossia a quella più ristretta, che potrebbe quindi comprendere il clan.

5) gruppi di giovani sessualmente misti che visitano le case di altri giovani.

Questo tipo di osservazioni sono possibili anche grazie ai lavori di Deborah Puccio che ha rivolto una certa attenzione al tema dei *babac*, dedicando uno spazio particolare a questo fenomeno che nemmeno Kuret poté approfondire (cfr. Puccio 1992, 1994). Questo vuoto è infatti riscontrabile in generale negli studi sui riti di carnevale. Le visite notturne dei *babac* rappresentano invece un presupposto per la visione generale di un

⁸ Nel mondo slavo ricorrono nomi di maschere che evocano la figura degli antenati. Tale fatto è stato messo in evidenza dagli studiosi e spesso anche da Kuret (cfr. ad esempio Gasparini 1966: 36-37; 1973: 443). Anche a Resia questa tradizione continua e infatti ritroviamo le basi *babac/bābac* 'maschera brutta', *dēd* 'fantoccio di carnevale' a Stolizza, chiamato invece a Gniva, Oseacco e Coritis *drumigič/durumigič*, di origine oscura; *kukac* a Stolizza è riconducibile allo sloveno *kukec* e a *kuka* nel senso di «insetto, verme»; semanticamente corrisponde al croato kajkavo *kukac* «črv, buba, insekt» (cfr. Bezlaj F., *Etimološki slovar slovenskega jezika II*, p.108). La questione dell'etimologia del nome *škoromat* invece (cui Kuret ha dedicato uno studio, Kuret 1976), è stata ripresa recentemente da Metka Furlan offrendo una nuova interpretazione nella relazione «*O imenu škoromati*», presentata al Conferenza internazionale intitolata *Maske in maskiranje v Sloveniji in zamejstvu - II*, Cerkno, 18 e 19 aprile 2001.

rito che anche dal punto di vista della durata temporale, è il più importante nel ciclo delle festività annuali. Gli studi della Puccio realizzati nelle singole località di Resia inoltre rivelano caratteristiche assai diverse fra i rituali delle diverse frazioni, un nuovo elemento che conferma la diversificazione culturale delle comunità resiane interne. A Oseacco la maschera invernale o *babac* si trasforma in quella primaverile o di passaggio chiamata *maškira*, indicando simbolicamente il passaggio a un'età più matura; a Stolvizza invece la *maškira* non esiste e la metamorfosi del *kukac* è rivelata soltanto dai comportamenti e discorsi; a Uceca la *maškira* diventa *babac* (Puccio 1994: 27).

Il tema relativo alle visite rituali (giri, percorsi, processioni) nel mondo sloveno è stato pure abbozzato da Kuret che lo ha considerato non come singolo fenomeno ma come sequenza di tipologie che ricoprono quasi tutti i mesi dell'anno (Kuret 1972b). Tali manifestazioni conservano da sempre un carattere sacrale e rappresentano la forma più antica di rituale (Kuret 1984: 82). Dal calendario appare che i mesi invernali ospitano il maggior numero di riti di questa natura e il solo mese di dicembre comprende otto date con percorsi rituali (Kuret 1972b: 110). Questa dimensione tipologico-temporale lascia affiorare il tema della molteplicità di espressioni destinate a svolgere funzioni simili o collegate dalle esigenze dell'uomo nella sua esistenza concreta e simbolica nel corso dell'anno.

Un ulteriore collegamento si rende evidente nella caratteristica dei portatori della tradizione o esecutori del rito nel ciclo annuale: se osserviamo solo il periodo che va dall'autunno alle porte della primavera anche fra gli sloveni del Friuli, i principali protagonisti sono i giovani e talvolta pure i bambini. Il rapporto bambini-giovani-morti si delinea in forme molto esplicite: essi raccolgono e consumano il pane o altro cibo per i defunti a Ognissanti, formano le compagnie di San Niccolò, dei questuanti/coscritti di Capodanno ed Epifania, nonché del carnevale.

L'interesse di Kuret per le forme del teatro popolare, per la tradizione delle marionette, nonché del dramma popolare, in particolare per quelle calendariali dei questuanti o *koledniki*, gli ha sicuramente permesso con anticipo di osservare i fenomeni dei mascheramenti in una dimensione di ampio respiro (cfr. Kuret 1986). Nel suo percorso intellettuale e scientifico dove gli interessi per la cultura spirituale del popolo sloveno hanno mantenuto importanti direttrici sia nell'ambito letterario che etnologico, Kuret ha cercato di giungere all'essenza attraverso metodologie trasversali e incrociate. Un'ottimo esempio di questo atteggiamento dello studioso è visibile in uno dei suoi ultimi saggi, uscito postumo, dove la sua ricerca del nucleo etnologico o antropologico si misura in un approccio comparativo in *Sredozimske maske. Poglavlje iz primerjalnega narodopisja* dove si sottolineano le differenze fenomenologiche fra le maschere invernali in rapporto alle quelle di carnevale. Altre differenze riguarderebbero l'origine, la funzione e la tipologia delle maschere (Kuret 1995).⁹

Uno dei grandi meriti di Niko Kuret è proprio la sua strategia di analisi poiché una determinata prospettiva assume nell'arco di un più lungo periodo direzioni diverse, anche contrarie, nella fase di ricerca. È un continuo rimaneggiare la propria materia per poterle conferire forma e profondità. Possiamo ammirare ciò nel lavoro *Maske slovenskih pokrajin*, raro esempio di sintesi e prova di grande cura per il tema dei mascheramenti. Le questioni trattate anche più tardi da Kuret appaiono infatti di notevole importanza e

⁹ Un approccio analogo è osservabile in Morelli e Poppi 1998 che hanno messo in relazione i rituali di mascheramento in un'altra area alpina, il Trentino, da San Niccolò al *Tratomarzo*.

rappresentano valide chiavi di lettura, non solo per l'analisi storica, ma soprattutto semantica e quindi funzionale dei riti che utilizzano il mascheramento. Gli spunti offerti dallo studioso non si limitano, come già accennato, all'interpretazione classica del rito, ma preparano un terreno di ricerca metodologicamente assai valido, poiché indicano alcune vie da seguire anche in fasi di decadenza o profonda trasformazione della tradizione, come è il caso dei riti in Friuli.

È opportuno infine sottolineare un ultimo aspetto metodologico nell'attività di Kuret, ossia l'approccio visuale della ricerca. Grazie al suo atteggiamento di assoluta avanguardia diventò l'iniziatore del film etnologico sloveno creando nel 1957 la Commissione per il film etnografico (presso l'Associazione etnografica slovena, una succursale della Commissione jugoslava per il film etnografico) di cui fu segretario e quindi promotore di importanti iniziative in questo campo. Nell'ambito della tradizione del carnevale Kuret ci ha infatti lasciato alcuni documenti audiovisivi di estremo valore.¹⁰

Quanto esposto in questo capitolo, relativo ad alcuni aspetti dell'esperienza di Niko Kuret direttamente e indirettamente legati alla ricerca dei riti di mascheramento in Slovenia e in Europa, intende offrire una dimostrazione del grande passo in avanti compiuto nello studio del tema. I risultati del suo lavoro vengono considerati esemplari, oltre che fondamentali per ulteriori ricerche, e un importante riconoscimento in questo campo gli venne attribuito già nel 1964 quando fu invitato a redigere la voce *Maschere e mascherate nella tradizione popolare europea* per l'*Enciclopedia Universale dell'Arte* (Kuret [1964b]). L'esperienza del grande studioso sloveno, con lontane radici anche friulane tra l'altro, per vari motivi è stata accolta solo in minima parte dagli studiosi che si sono occupati o che tuttora si occupano della ricerca sulle maschere tradizionali degli sloveni in Friuli. L'eredità di Kuret ci rimane tuttavia a disposizione per continuare lo studio anche adattandolo alla nuova realtà sia sul campo che nelle metodologie di analisi. Prima di passare all'esposizione di alcuni spunti per la continuazione del lavoro è necessario almeno tracciare l'esperienza degli studiosi friulani o italiani nel campo delle maschere di carnevale.

2. Il contributo degli studiosi friulani e italiani al tema delle maschere slovene

L'interesse per i riti di mascheramento nasce pure in Friuli negli anni Sessanta, dove i coniugi Luigi e Andreina Ciceri realizzano un censimento delle località dove si conservano tali tradizioni, comprendendo naturalmente anche le zone slovene del Friuli (Nicoloso Ciceri-Ciceri 1967).¹¹ Andreina Ciceri continua negli anni successivi la propria indagine su tutto il Friuli e negli anni Settanta pubblica alcuni contributi specifici riguardanti Montefosca/Črni vrh e altre tradizioni nelle Valli del Natisone (Nicoloso Ciceri 1972a; 1972b) e Masarolis (Ciceri-Pellis 1978). Con Olivia Pellis, che si occupa

¹⁰ Sulla figura di Niko Kuret come teorico del film etnografico parlano i testi delle sue conferenze e altri documenti del 1957, 1958 e 1959, pubblicati per la prima volta in Križnar 1997. Cfr. inoltre i contributi di Križnar 1995, 1996, 1997 sull'attività dello studioso nel campo visuale. Lo stesso Naško Križnar inoltre ha raccolto per l'Istituto per l'etnologia slovena di Lubiana (ISN ZRC SAZU) copioso materiale audiovisivo fra gli sloveni in Friuli e redatto alcuni contributi sui *blumarfi* di Montefosca (Križnar 1974; 1976-77).

¹¹ I punti di rilevamento sono i seguenti: Val Resia: Prato di Resia, S. Giorgio, Oseacco; Valli del Torre e del Cornappo: Billerio, Coia, Sedilis, Sammardenchia, Bulfons, Malamaserie, Stella, Lusevera, Micottis, Montepaperta, Montemaggiore, Cornappo, Platischis; Valli del Natisone: S. Pietro al Natisone, Scrutto, S. Leonardo, Drenchia-Grimacco, Clabuzzaro, Rodda, Mersino, Pulfero - Loc, Savogna, Cepletischis, Tercimonte, Tarpezzo, Montemaggiore, Sorzento, Oblizza; Tolmino; Caporetto.

della documentazione fotografica, pubblica due volumi intitolati *Feste tradizionali in Friuli* (1982-1993),¹² dove viene attribuito un interesse particolare ai riti di carnevale. I volumi includono copioso materiale fotografico che sta acquistando un certo valore dato che alcune manifestazioni risultano già estinte, come le maschere bianche di Ucea. Nei due volumi *Tradizioni popolari in Friuli* sono pure compresi i riti di tutte le comunità slovene entro i confini friulani (Nicoloso Ciceri 1992).

Un nuovo approccio di ricerca viene inaugurato alla fine degli anni Settanta da alcuni studenti universitari che come materia di tesi di laurea scelgono un argomento monografico dedicandosi a temi inerenti il carnevale nelle singole località. Il primo è Valter Colle che si dedica al carnevale di Rodda/Ruonac (Valli del Natisone) utilizzando una metodologia che tiene conto del documento audiovisivo (Colle 1979). Colle inizia le proprie ricerche con strumenti audiovisivi già nel 1976 e da allora si dedica alla raccolta di materiale. Il suo archivio privato si può quindi considerare la più ricca collezione di documenti audiovisivi sulle tradizioni popolari in Friuli e in particolare degli Sloveni in Friuli, a cui ha dedicato un'attenzione particolare. Segue l'esperienza di Silvana Magnis che studia *Il rito di Carnevale a Masarolis*, nella zona meridionale delle Valli del Torre (Magnis 1980). Le esperienze di ricerca audiovisiva continuano e Marinella Chirico nella propria tesi di laurea analizza la documentazione audiovisiva dal 1977 al 1991 relativa al mercoledì delle Ceneri a Resia (Chirico 1993). Renato Morelli si interessa al *pust* dei confini orientali e oltre ad alcuni contributi produce pure dei videodocumentari (Morelli 1993). Cerca inoltre di osservare le maschere di carnevale, in particolare i *blumarji* di Montefosca, come espressione di riti legati alla tradizione dei 'coscritti' in Friuli e Trentino (Morelli 1994). Il carnevale di Resia diventa oggetto di studio per Deborah Puccio che, oltre a effettuare un'osservazione dei tratti specifici dei riti che si differenziano nelle varie località resiane (1992, 1994), ha trattato alcuni temi specifici come l'analisi delle figure del rito a San Giorgio (1993a), le innovazioni provenienti dal mondo friulano (1993b), l'opposizione fra la chiesa e la cultura popolare in occasione del carnevale (1997). Lo scrivente sta inoltre raccogliendo dai primi anni Novanta testimonianze orali, documenti fotografici e dal 2000 effettua anche videoregistrazioni sul tema delle maschere popolari nell'area friulano-slovena.

La ricerca presso gli Sloveni del Friuli ha quindi portato a risultati discreti ma soprattutto come rilevamento dei dati e specifica analisi fenomenologica nelle singole comunità.¹³

3. Vitalità e funzionalità del rito: l'identità collettiva e l'appartenenza alla comunità

La tradizione del carnevale fra gli Sloveni in Italia si conserva ancora in forme particolari a Resia, a Masarolis/Mažaruole¹⁴ nelle Valli del Torre, mentre nelle Valli del Natisone è presente in tre frazioni dello stesso comune di Pulfero, ossia a Montefosca,

¹² Tiene conto delle località di Rodda, Mersino, Montemaggiore, Montefosca, Ucea e Masarolis. Materiale fotografico relativo alle maschere di Resia e della Benecia è compreso pure nella pubblicazione di M. Bažato e J. Bogataj, *Človek z masko. Od Prekmurja do Benetk*, Radovljica, Didakta, 1994.

¹³ Un tentativo di superamento di questa fase viene condotto da Deborah Puccio che tuttora sta studiando la realtà resiana. Sta tentando inoltre di percorrere alcune direttrici, che anche Kuret a suo tempo ha messo in evidenza, attraverso un approccio comparativo analizzando in particolare la figura femminile nei riti di mascheramento.

¹⁴ Pare che in questa località la tradizione abbia subito un'interruzione. Non possiedo dati sull'esecuzione del rito per il carnevale 2001.

Mersino e Rodda. Esistono altri carnevali tradizionali come ad esempio a Matajur o ripresi dalla tradizione con alcune innovazioni a Micottis/Sedlišča presso Lusevera/Bardo (Alta Val Torre) o ancora a Tribil/Tarbij, nel comune di Stregna (Valli del Natisone). Nella zona corrispondente a questa fascia in Slovenia spiccano le tradizioni di Drežnica, soprattutto, e di Lig nad Kanalom. Non serve sottolineare che il carnevale di Drežnica rappresenta tutt'oggi un caso esemplare dove i tratti morfologici e strutturali del rito rivelano un grado di conservazione eccezionalmente elevato, tanto da rappresentare un osservatorio e una «scuola» per gli studiosi.¹⁵ Di queste località terrò conto nella discussione, in particolare di Resia, Rodda, Mersino, Montefosca e anche Drežnica, in quanto è stato possibile osservarne i riti in anni diversi e più nel dettaglio.

Di fronte a questi riti del carnevale ci poniamo naturalmente delle domande riguardanti la motivazione che spinge i portatori della tradizione a perpetuare un rituale che è legato a un mondo rurale ormai, nella maggior parte dei casi, in fase di declino o estinzione. Molto significativo è il fatto che i giovani, i quali per la loro età e stato sociale sono fondamentali nello svolgimento del rito, vi siano presenti sebbene non partecipino più direttamente alla vita economica e sociale della comunità di origine perché studiano o lavorano per esempio a Lubiana o a Udine. Il sistema rurale sta quindi abbandonando le proprie forme tradizionali di vita sia materiale che spirituale. Molti giovani tuttavia, in occasione dei riti della comunità, sono presenti in forma attiva rispettando, in generale, le antiche regole imposte dalla comunità stessa.

Quale funzionalità si potrebbe attribuire ai riti nella forma in cui vengono oggi eseguiti e vissuti? In base a quanto già esposto, secondo l'interpretazione etnologica classica del carnevale fra gli elementi fondamentali ritroviamo la stretta relazione con i defunti, ossia con gli spiriti degli antenati di cui i giovani sono mediatori di propiziazione per la stagione entrante e quindi per un buon raccolto. Si tratterebbe quindi di un'importante relazione fra i vivi e i propri defunti che in quel momento li verrebbero a visitare sotto forma di compagnie giovanili mascherate. Osservando le condizioni economiche e sociali odierne dobbiamo però supporre che questi elementi siano scarsamente funzionali poiché la percezione di queste funzioni o legami, almeno in ambito europeo, dovrebbe risultare ormai neutralizzata.

Nei mascheramenti invernali osservabili ancora oggi sia presso i friulani che gli sloveni si notano tuttavia dei comportamenti atavici, ossia una stretta relazione tra chi appare mascherato e chi li attende, di solito nelle proprie dimore. Soprattutto gli anziani vedono le apparizioni dei mascherati quale segno propizio e la loro venuta è, salvo rare eccezioni, assolutamente attesa e gradita. Si può forse cogliere nell'entusiasmo delle persone un sentimento di soddisfazione per un momento allegro di socialità o per una tradizione che continua e come tale non è mai completamente vuota di significati, siano essi di creazione recente o di provenienza antica. Anche l'offerta di cibi e bevande, in particolare in occasione della visita delle maschere nelle case, è sempre molto abbondante, quasi orgiastica, tanto da rendere la compagnia dei mascherati alla fine della giornata in una condizione di completa ebbrezza.

Ritornando nuovamente alla vita economica delle località in questione ci rendiamo conto che solo due, ossia Drežnica e Montefosca, conservano forme più arcaiche delle altre, dedicandosi all'agricoltura e all'allevamento, benché in dimensioni assai ridotte rispetto a un tempo. A Resia, Mersino e Rodda invece l'economia tradizionale è quasi

¹⁵ Un'attenta descrizione del rito e delle maschere, *pustovi*, è stata realizzata nel contributo di P. Šega.

scomparsa e la forza lavoro ancora rimasta sul luogo si sposta giornalmente all'esterno per svolgere l'attività lavorativa. Benché rappresenti un fattore di conservatività, pare che l'economia rurale non costituisca quindi il presupposto per la vitalità dei riti.

Se consideriamo poi l'esperienza psicologica individuale e collettiva vissuta nella mimesi del carnevale, ossia capovolgimento dei ruoli, catarsi e quindi divertimento e soddisfazione, possiamo chiederci se questo tipo di esperienze sia necessario se già è vissuto, realmente o virtualmente, nel quotidiano di ognuno.

I principi fondamentali che sostenevano l'idea del carnevale come rito sembrano quindi esistere in forma così labile da metterne in dubbio il valore del rito stesso. In determinati luoghi il carnevale ha infatti cessato di esistere oppure si è profondamente trasformato, in altri ancora conserva più rigidamente i suoi tratti originari. Nel prendere atto di questa molteplicità di forme, è proprio in questa fase di trasformazione che ci sorprendono reazioni dei giovani mascherati quali la protesta per averli ripresi a viso scoperto con la videocamera o con la macchina fotografica oppure l'affrettarsi a coprire il viso appena uno accenna a usare questi strumenti per ritrarli. Questo atteggiamento è ben visibile a Drežnica e può testimoniare della sopravvivenza di certi comportamenti che contribuiscono a mantenere la segretezza dei partecipanti. Questo è traducibile in un tentativo di conservare integra la struttura del rito anche se simili atteggiamenti vengono tramandati dagli stessi portatori senza una spiegazione razionale.

Quale potrebbe essere quindi la motivazione psicologica e quindi la funzione del rito oggi? Prima di tutto non bisogna ignorare il fatto che la conservatività di certe aree è un fatto oggettivo che deve essere osservato dall'interno e non dall'esterno. Sebbene da ogni punto del pianeta sia possibile mettersi in contatto audiovisivo con altri punti, anche solo attraverso il filo del telefono, esistono forme e concezioni di vita più o meno arcaiche tipiche di una società tradizionale in trasformazione. I legami con il luogo di origine, e quindi anche con le persone che ci vivono, possono essere molto profondi, nonostante ciò l'individuo può entrare in contatto con espressioni di vita urbane o più globalizzate, sviluppando un sincretismo di esperienze e forme di conoscenza. A tutti i giovani è data la possibilità di spostarsi fisicamente o virtualmente e quindi se essi scelgono, nonostante tutto, di rimanere o ritornare sul luogo e partecipare ai riti, significa che questa relazione è in grado di trasmettere significati piuttosto profondi.

Pare allora che la relazione «individuo – collettività/comunità» giochi ancora un ruolo determinante nella sopravvivenza dei riti. Il fatto che l'individuo, il quale si trova all'esterno della comunità, rientri per continuare la tradizione è molto significativo e in sé definisce o meglio delimita i contorni dell'idea di comunità che coincide con la percezione dell'identità. Di fronte alle forze che tendono a spianare l'esistenza dell'uomo rendendola una superficie uniforme e incolore, il rito è piuttosto un fattore esistenziale e non tanto di distinzione nei confronti delle altre comunità - ognuna di esse infatti è generalmente convinta dell'unicità della propria tradizione, senza conoscere molto delle altre espressioni culturali di uguale natura anche molto vicine. Rappresenta quindi la prova di un'esistenza di gruppo, ricalcando il modello della comunità tribale che al momento del rito si chiude nuovamente in se stessa per perpetuare una tradizione, abbracciando anche gli individui che si sono temporaneamente spostati all'esterno. Il rito potrebbe quindi rappresentare l'insieme delle forze espresse nell'istinto di continuazione dell'esistenza all'interno del clan: momenti o pulsazioni della vita della comunità quindi che durante l'anno si ripropone, mantenendo il flusso della sua vitalità che trova nel carnevale l'espressione più intensa e spontanea anche perché, come da sempre, libera da costrizioni di natura sociale o religiosa nel senso ufficiale.

Un ulteriore aspetto incita a una riflessione nel senso dell'identità e precisamente le visite che le compagnie di mascherati rendono alle comunità vicine sia nella stessa valle che nelle valli adiacenti. Piuttosto esemplare è il caso dello scambio tra i gruppi di Rodda e Mersino, due località molto vicine, e il gruppo di Montemaggiore di Savogna, Matajur, piuttosto distante da questi due punti. Durante la domenica di carnevale di quest'anno ho potuto osservare che l'intera compagnia di Montemaggiore era presente a Mersino. La compagnia di Rodda a sua volta rende visita alle frazioni di Savogna come Matajur o Starmica. Tale fenomeno, i cui tratti mi sono noti solo in parte, potrebbe esprimere la percezione di un'identità più ampia, non solo del villaggio d'origine, e potrebbe delinarsi come senso di appartenenza alla cultura delle Valli del Natisone. Si tratta di un elemento che denota una fase di trasformazione del senso di identità che si sta dilatando e, forse, allo stesso tempo anche in parte dileguando.

4. Alcune questioni

La ricerca sulle tradizioni popolari e sul carnevale nell'area studiata è riuscita negli ultimi decenni a immagazzinare un'ingente quantità di materiale raccolto sul campo, ma l'analisi vera e propria dei fenomeni attende di essere realizzata, almeno in una dimensione più ampia ed organica. Per il momento vi è la consapevolezza di aver raccolto dati sufficienti per poter individuare i tratti morfologici. Meno precisa invece appare ancora la definizione della struttura rituale (anche nel senso più ampio connessa ad altri riti del ciclo annuale) che sebbene in apparenza si ripeta ovunque, acquistando il carattere di modello archetipico, si diversifica adattandosi anche a presenze e dinamiche endogene o di substrato. Tale complesso è messo in azione da «attori» i cui simboli sono costantemente presenti nella struttura universale. Si riscontrano tuttavia fenomeni e funzioni in parte diversi dello stesso rituale, poiché la stessa funzione viene assunta in modi, tempi, luoghi e talvolta tratti morfologici diversi.¹⁶ Motivi e figure con una valenza simbolica precisa e culturalmente codificata vagano nella dimensione spaziotemporale e si possono racchiudere nell'ambito più ampio dei mascheramenti la cui funzionalità si attiva nel periodo dall'inizio alla fine dell'inverno.¹⁷

In realtà dal punto di vista antropologico i riti di carnevale, come già accennato, rivelano presupposti comuni in aree molto vaste, in cui anche i caratteri morfologici si ripetono con variazioni minime. Si confrontino ad esempio le maschere zoomorfe che si riscontrano in Europa non soltanto nelle aree di origine indoeuropea ma anche in Ungheria, dove infatti sono presenti il cavallo, la capra, l'orso, la cicogna (Zoltán 1997). Si osservi ancora in ambito europeo l'uso dei nastri colorati, dei campanacci e delle pelli animali che è documentato sia sulle Alpi che in Basilicata, in Benecia come in Slovacchia, rappresentando un tratto che si può facilmente ricondurre a valenze simboliche comuni, talvolta antichissime, attivate nel mondo rurale.

¹⁶ Per esempio, la tipica figura mascherata della morte, di nota valenza simbolica, è presente nel corteo di San Nicolò, *Mikulaš*, il 5 dicembre in Cecchia ma è presente nella compagnia dei questuanti a Natale in Polonia e ampiamente attestata anche nelle compagnie di carnevale della Benecia.

¹⁷ Nell'ambito culturale sloveno il rituale è stato principalmente osservato nella sua manifestazione morfologica e strutturale endemica o isolata entro i confini etnici. Niko Kuret ha tuttavia trattato il tema a livello più ampio e preparato uno studio sulle maschere europee intitolato *Velika knjiga o maskah* (conservata nell'archivio Niko Kuret presso ISN ZRC SAZU di Lubiana) che attende di essere pubblicato (cfr. anche Novak 1995: 66).

Se alcune maschere addirittura sono perfettamente identiche in Benecia e in Cechia vale forse la pena di realizzare uno sforzo comparativo per definirne le forme di espressione confermando, se non altro, almeno l'universalità di queste. Simili studi porterebbero inoltre a risultati interessanti riguardo la storia culturale dell'intero popolo sloveno, non solo della comunità che vive in Friuli. In generale le manifestazioni fra gli sloveni in Friuli, per la loro l'arcaicità, oltre a condividere numerosi tratti con il mondo sloveno naturalmente, talvolta si ricollegano ad aree più distanti nell'ambito delle estremità areali della Slavia a Occidente.

Un aspetto affascinante, a cui si è già accennato, ma che a livello areale richiederebbe un vero approfondimento, è la posizione dei riti di carnevale all'interno del ciclo annuale e della vita di una comunità, dove osserviamo che la costante è la compagnia dei giovani, presente anch'essa in modi e componenti diversi. La ritroviamo infatti più o meno costantemente nei riti del ciclo annuale, non solo invernali.

Nella compagnia giovanile risiede uno dei principali nuclei simbolici e funzionali dei riti. Essa si esprime ancora come una costante a Drežnica, dove detiene la forza propulsiva nei vari rituali, esprimendosi con autonomia e mantenendo ancora l'assoluta segretezza di certe manifestazioni come l'iniziazione. Esistono stretti legami con i riti che vengono definiti oggi della coscrizione, dove l'obbligo di leva ha fatto coincidere l'espressione iniziatica con la chiamata alle armi. Si tratta di un momento in cui il giovane viene chiamato a dare una prova di idoneità fisica e mentale, legata anche al senso patriottico, benché questo venga oggi comunque messo fortemente in discussione, vista anche la possibilità di servizio civile. Formalmente questa entrata può avvenire in vari momenti dell'anno nell'ambito di riti molto differenti. A Rateče per esempio i *parkeljni* al termine del loro primo itinerario questuante (il 5 dicembre nella tradizione di San Niccolò, definita in sloveno *miklavževanje*, assai viva anche nella Val Canale), ossia della prima uscita con le pelli e i campanacci, vengono frustati dai compagni con una verga a conclusione della loro iniziazione e poi possono riunirsi tutti attorno a un tavolo per consumare una frugale cena a base di minestra.

La compagnia dei coscritti a Resia, che mantiene ancora attiva la propria tradizione e nella quale sono entrate pure le ragazze, si esprime nel periodo tra Natale e l'Epifania, a seconda delle località. I componenti svogono anche la funzione di questuanti, iscrivendo sulle porte le iniziali dei Re Magi e raccogliendo doni in forma di cibo. In area Fiulana, a Alesso in comune di Trasaghis, durante la notte di San Silvestro appaiono le compagnie dei giovani: i *coscrits*, i veri e propri coscritti di vent'anni (partecipano anche quelli delle generazioni più anziane), *las verzas* 'i cavoli', ossia quelli più giovani di un anno, *las viscjas* 'le rape', più giovani di due anni e altri gruppi ancora si avvicinano alla soglia della maturità. La simbologia della pianta è forse da ricondurre al segno di immaturità delle generazioni che attendono l'entrata nella società (Nicoloso Ciceri 198?: 64). I coscritti di Alesso non sono mascherati ma vestono dei costumi particolari.¹⁸ Il caso più emblematico è rappresentato però dalla compagnia dei *blumarji* di Montefosca che più di ogni altra riassume allo stesso tempo la simbologia relativa alla coscrizione e al rito di carnevale.

Le compagnie giovanili quindi non solo svolgono il ruolo principale in determinati riti calendariali ma gli stessi appartenenti ai gruppi giovanili sono presenti anche nei

¹⁸ Le compagnie dei giovani appaiono oggi anche senza costumi o mascheramenti. A Resia gruppi di giovani si riunivano per raccogliere il latte e fare il formaggio da offrire alla chiesa in occasione della *segra*, ossia l'anniversario della dedicazione della chiesa. In Carnia sono i giovani e talvolta bambini a lanciare *las cidulas*, le rotelle infuocate, in occasioni che ricoprono quasi l'intero anno solare.

momenti più importanti del ciclo della vita. La ciclicità dei rituali nella sezione temporale dell'anno sostiene e alimenta, nel fluire generazionale, gli eventi durante il ciclo esistenziale dell'uomo. La compagnia dei giovani partecipa quindi ai riti di fidanzamento e di nozze, momenti dell'esistenza ai quali essa dovrebbe convergere, ma anche ai riti legati alla morte. A parte il carnevale vero e proprio, i coscritti giocano un ruolo speciale nei rituali di fidanzamento, ad esempio *las cidulas* o rotelle infuocate in Carnia o il *Tratomarzo* in Trentino.¹⁹ La Puccio invece mette in evidenza il legame fra le visite notturne della compagnia dei *babaci*, sessualmente mista, e la frequentazione di banchetti e veglie funebri a Resia: questi momenti sociali rappresentavano situazioni privilegiate per gli incontri amorosi e la formazione di coppie (Puccio 1994: 90).

Si può quindi intuire che i legami più profondi dei riti di carnevale non si possono intravedere solo in forme isolate ma è necessario ampliare gli ambiti spazio-temporali dei riti, collegando le valenze funzionali dei comportamenti umani nella compagine esistenziale.

5. Di fronte alle innovazioni tecnologiche e alle trasformazioni dei riti

Gli strumenti odierni a nostra disposizione, soprattutto le videocamere, hanno permesso di riprodurre una visione più ampia e dettagliata dei riti, sebbene da punti di vista assai diversificati, trasmettendo anche i tratti morfologici. Ogni strumento, sia tradizionale che all'avanguardia, può tuttavia riprodurre la realtà con una certa distorsione se non osserva le regole scientifiche di raccolta ed elaborazione del materiale. Soprattutto in questa seconda fase, un prodotto destinato a un pubblico specialistico e non, può commettere l'errore di riprodurre anche in un'ottica estetica ed arcaizzante quanto registrato. La videocamera stessa rappresenta lo strumento di ricerca più completo ma non esclusivo. È necessario quindi avere la cosapevolezza che i riti di carnevale, come il mondo materiale e spirituale in cui sopravvivono, stanno vivendo profonde trasformazioni. Nei villaggi della Benecia i mascherati ormai percorrono talvolta vicoli dove si nota ancora un'interessante architettura rurale ma le case sono vuote, poiché lo spopolamento delle aree di montagna è ormai una realtà generale. Il documento visivo può quindi riprodurre una condizione reale diversa da quella evocata dalla singola scena o immagine.

Allo stesso tempo gli strumenti come videocamere e macchine fotografiche, essendo posseduti da professionisti e non, diventano, assieme agli operatori, una presenza, un fenomeno di cui bisogna tenere conto nel lavoro sul campo. Le tradizioni popolari e in particolare il carnevale sono oggetto di interesse da parte di spettatori-operatori, che per la maggior parte raccolgono materiale a scopi non professionali, senza saper distinguere talvolta l'autentico rito popolare dalle manifestazioni folkloristiche, creando così una specie di turismo della festa popolare. In certe occasioni la presenza di individui estranei muniti di strumenti fotografici o di ripresa è talmente invadente che durante il carnevale di Resia del 2000 è stato imposto un divieto dalla comunità di San Giorgio di raccogliere documenti visivi. Se da un lato alcune comunità riattivano a scopi turistici anche le feste popolari defunzionalizzandole dal punto di vista della loro natura

¹⁹ Anche in Morelli e Poppi 1998 viene rivolta particolare attenzione alla questione della presenza di compagnie giovanili e dei coscritti non soltanto nei rituali di mascheramento (riti della Stella, fidanzamento e nozze). In area friulana, a Alesso, Stefanutti sottolinea il ruolo della compagnia dei coscritti durante l'anno, ossia in occasione dei matrimoni e delle processioni religiose, nonché, un tempo nell'organizzazione del carnevale e delle feste da ballo (1987: 618-619).

originaria,²⁰ altre trovano in un certo senso degli stimoli alla sopravvivenza se vengono riprese o fotografate.

Nei punti di osservazione qui trattati, nonostante la continua presenza di strumenti di ripresa, non è avvenuta una trasformazione nel senso di spettacolarizzazione, poiché sembra che la motivazione interna abbia una forza propulsiva tale da permettere la continuazione del rito. L'aspetto spettacolare riguarda tuttavia anche i gruppi della Benecia ma soltanto in determinate occasioni, staccate dai momenti tradizionali, come le sfilate a San Pietro e Cividale oppure la partecipazione alla manifestazione organizzata dall'anno 2000 e intitolata *Pust na meji*, alla quale partecipano gruppi locali e altri dalle zone limitrofe della Slovenia.

Forse a proposito della forza interna della compagnia di carnevale si potrebbero spendere ancora alcune parole. La guida dei gruppi è affidata spesso ai più anziani che dimostrano una continuità nella presenza, mentre i giovani sono soggetti a un affaticamento precoce. Lo svolgimento dei riti in certi casi richiede ai partecipanti molto tempo a disposizione e anche molto dispendio di energie fisiche. La compagnia di Rodda per esempio dedica quattro giorni consecutivi, dal sabato al martedì grasso, oltre ad alcune uscite notturne il sabato durante l'ultimo periodo di carnevale. I lavoratori, la maggior parte dipendenti fuori dal luogo di origine, sono costretti a chiedere giornate di permesso o di ferie e ora pare che ciò rappresenti un fattore deterrente. Il fatto che le attività economiche rurali non siano più praticate, oltre che provocare una situazione di maggiore distacco, rispetto a un tempo, dalla terra, non conferisce nemmeno la necessaria forza fisica per affrontare lo svolgimento del rito che un tempo derivava dalla pratica del lavoro manuale. I *blumarji* di Montefosca per esempio dovevano compiere tanti giri del paese quanti erano i membri della compagnia. Oggi il percorso circolare viene compiuto 3 o 4 volte con pause più lunghe nelle case dove avviene l'offerta di cibi e bevande. A Rodda ad alcune figure come il diavolo e l'angelo oppure ai *pust* è richiesto un impegno fisico non indifferente. Il loro sforzo e quindi l'entusiasmo vengono fra l'altro smorzati dal fatto che la gente non accetta più il disordine rituale che questi personaggi creano davanti alle case, per esempio spostando oggetti o facendo crollare cataste di legna. Ciò crea automaticamente un parziale svuotamento del personaggio che appartiene a una teatralità concreta, terrestre e che di fronte al nuovo divieto imposto al «disordine» percepisce la perdita del significato rituale di certi gesti presso le persone che, seppure con istinto atavico, un tempo li consideravano gesti benefici. Allo stesso tempo però le persone nelle case, specialmente gli anziani, attendono la visita della compagnia mascherata, come è già stato accennato.

A Resia è avvenuta una drastica riduzione del fenomeno del carnevale che ha luogo oggi principalmente nella frazione di San Giorgio. Importante fattore di continuità è l'esistenza dell'Associazione Sangiorgina la quale ha assunto l'organizzazione della struttura che sta attorno al rito vero e proprio, cioè il coordinamento dei suonatori, la gestione del locale, della vendita dei cibi e delle bevande, la scelta dell'allestimento drammatico per il funerale del pupazzo il giorno delle Ceneri.

La riduzione interessa sia l'area e il numero di partecipanti sia la struttura generale del rito in quanto sono scomparse, pare completamente, le visitazioni notturne dei *babaci* o

²⁰ Un caso interessante è rappresentato dal carnevale di Sauris, un'isola linguistica di lingua tedesca della Carnia (Udine), dove vengono riproposte tutte le maschere tradizionali ma principalmente a scopo turistico.

kukaci.²¹ Pare che queste visite notturne rappresentassero una fase assai lunga e dalle testimonianze traspare sempre l'accento al divertimento dei partecipanti. La trasformazione da maschera «grigio-marrone» a maschera «bianca» è oggi appena visibile a Resia negli ultimi giorni del carnevale soprattutto la domenica e il martedì, ma il vestire di bianco tuttavia è svuotato del suo significato. Molto spesso sono le donne anziane che si vestono da *bile maškire*, mentre sappiamo che a Uccia erano le ragazze accompagnate dalle madrine che, vestite di bianco e a viso coperto facevano la loro entrata nella società eseguendo alcune danze *fráj*, ossia da sole. Ora la presenza delle maschere bianche riflette un atteggiamento estetizzante e rientra piuttosto nelle manifestazioni, benché sempre molto speciali, ma in realtà folkloristiche della comunità. Per esempio le *bile maškire* compaiono senza scopi rituali tra le varie maschere non tradizionali durante il ballo dal sabato al martedì di carnevale oppure, talvolta, tra i ballerini del gruppo folkloristico.

È opportuno considerare anche l'influenza esercitata dallo stesso gruppo folkloristico Val Resia che rappresenta per i più giovani probabilmente anche un modello per la danza, nella quale si nota una generale standardizzazione, a scapito delle tradizioni documentate nelle singole frazioni e con maggiori tratti specifici a Uccia.²²

Una questione già abbozzata ma che richiede particolari approfondimenti è l'importante presenza della donna nei riti di carnevale a Resia: tale fenomeno è inquadrabile con difficoltà nel più ampio sistema areale del confine friulano-sloveno. Di ciò si è parlato precedentemente, indicando alcune prospettive delineate a suo tempo da Kuret.

Altro problema è invece la femminizzazione dei riti di carnevale rispecchiando condizioni sociali ed economiche che nella globalità coinvolgono anche le aree marginali. A Rodda per esempio la presenza femminile è negli ultimi anni importante anche per la scarsa presenza di giovani maschi, più impegnati in attività di lavoro dipendente.²³ Il numero limitato di partecipanti metterebbe in dubbio la sopravvivenza del rito e in questo senso l'elemento femminile per il momento rappresenta anche una garanzia di continuità. Accade quindi che le donne o addirittura bambine assumano il ruolo di *pust*, con le tipiche tenaglie o *klišče*, figura a cui è richiesto, oltre tutto, anche una notevole resistenza fisica.

La situazione qui delineata attraverso l'esposizione di alcune problematiche che affiorano nella ricerca dei riti di carnevale, appare assai articolata e complessa. La combinazione di tratti che rivelano profonda arcaicità ed elementi fortemente innovativi, fatto naturale nel mondo contemporaneo, rappresenta forse un interessante stimolo per nuovi indirizzi nello studio di questi fenomeni, in parte osservabili ormai soltanto attraverso una fase di ricostruzione. Desidero quindi che questo contributo rappresenti, oltre che un ulteriore riconoscimento a Niko Kuret come studioso e come uomo dallo straordinario senso di umanità (che ho avuto modo di conoscere solo pochi anni prima della sua scomparsa purtroppo), anche un appello alla continuazione della ricerca dei riti di mascheramento nell'area di confine sloveno-friulana. Come tale, essa è di per sé doppiamente importante nel suo essere ai margini di due culture: la conservatività del

²¹ Quest'anno a Stolizza è avvenuta un'uscita notturna ma non mi sono del tutto noti i modi e le motivazioni della stessa.

²² Ho avuto modo di ascoltare i commenti di molti resiani anziani, i quali sostengono che i giovani danzano non più secondo i dettami della tradizione specifica di ogni paese ma seguendo i modelli del gruppo folkloristico.

²³ L'entrata della donna pare sia iniziata già negli anni settanta dello scorso secolo, cfr. Colle 1979.

mondo friulano è stratificata a vari livelli assieme a quella del mondo sloveno e tale combinazione ci offre ancora oggi manifestazioni eccezionali. Attraverso l'esperienza di Niko Kuret sarà forse possibile effettuare una ulteriore e più approfondita lettura delle problematiche classiche adattandole alla situazione specifica ed estremamente interessante degli sloveni in Friuli.

* Desidero ringraziare il prof. Gian Paolo Gri, a cui ho confidato la lettura critica di questo contributo.

Bibliografia

Chirico M., 1993, *Mercoledì delle Ceneri a Resia: Da rito a spettacolo*. Analisi della documentazione audiovisiva (1977-1991). Tesi di laurea in Storia delle Tradizioni Popolari aa. 1992-1993. Trieste, Università degli Studi.

Colle V., 1979, *Il Carnevale a Rodda*. Tesi. Corso di laurea D.A.M.S. aa. 1978-79, Bologna, Università degli Studi.

Colle V., 1994, *Tradizioni a Pulfero*, in Pulfero. Ambiente – storia – cultura (G. Banchig, a cura di), Pulfero, Comune di Pulfero, pp. 359-373.

Gasparini E., 1966, *Maschere slave e maschere alpine*, in *Alpes Orientales IV. Acta quarti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Ad Aquas Gradatas – Forumiulii*, 31.III.- 4.IV.1964, Firenze, pp. 35-45.

Gasparini E., 1973, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi*, Firenze, Sansoni.

Križnar N., 1974, *Blumarji*, in *Jadranski koledar 1974*, Trst, pp. 137-141.

Križnar N., 1976-77, *Blumarji ali pustóvi*, *Traditiones*, V-VI, Ljubljana, pp. 195-202.

Križnar N., 1995, *Niko Kuret in slovenski etnografski film*, *Etnolog*, 5 (LVI), Ljubljana, pp. 71-102.

Križnar N., 1996, *Slovenske izkušnje: Kuret*, in *Vizualne raziskave v etnologiji*, Ljubljana, ZRC SAZU (Zbirka ZRC 15), pp. 56-88.

Križnar N. (a cura di) 1997, *Etnološki film med tradicijo in vizijo*. Zbral in uredil Naško Križnar, Ljubljana, ZRC SAZU - Založba ZRC.

Kuret N., 1958, *Potreba sodelovanja pri raziskovanju južnoslovanskih mask*, in *Treći kongres folklorista Jugoslavije držan od 1-9.IX.1956 g. v Crnoj gori, Cetinje*, pp. 281-288.

Kuret N., 1964a, *O nosivcih slovenskih šemskih običajev*, *Slovenski etnograf*, XVI-XVII, Ljubljana, pp. 167-178.

Kuret N., [1964b], *Maschere e mascherate nella tradizione popolare europea*, in *Enciclopedia universale dell'Arte*, VIII, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale, col. 888-893.

Kuret N., 1966, *Maschere e mascheramenti rituali degli sloveni lungo il confine friulano-sloveno*, in *Alpes Orientales IV. Acta quarti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Ad Aquas Gradatas – Forumiulii*, 31.III.- 4.IV.1964, Firenze, pp. 79-90.

Kuret N., 1969, *Zu Karl Meulis Maskentheorie*, *Antaios*, XI, 2, Stuttgart, pp. 154-163.

Kuret N., 1972a, *Frauenbünde und maskierte Frauen*, in *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. August 1972*, Basel, pp. 334-347.

- Kuret N., 1972b, *Obredni obhodi pri Slovencih*, Traditiones, I, Ljubljana, pp. 93-112.
- Kuret N., 1976, *La maschera di Scaramatte tra friulani e sloveni*, in Atti del IV Congresso di Studi sul folklore padano (Drammatica popolare della Valla padana), Modena, pp. 523-531.
- Kuret N., 1979, *Die »Alten« in den Maskenumzügen Südosteuropas*, in Etnografski in folkloristični izsledovanja, Sofija, B'lgarska akademija naukite, pp. 215-225.
- Kuret N., 1981-83, *Liki »starcev« med maskami jugovzhodne in srednje Evrope*, Traditiones, X-XII, Ljubljana, pp. 61-74.
- Kuret N., 1984, *Maske slovenskih pokrajin*, Ljubljana, Cankarjeva založba.
- Kuret N., 1986, *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana, Slovenska Matica.
- Kuret N., 1989, *Praznično leto Slovencev*, Ljubljana, Družina.
- Kuret N., 1995, *Sredozimske maske. Poglavje iz primerjalnega narodopisja*, Etnolog, 5 (LVI), Ljubljana, pp. 13-49.
- Magnis S., 1980, *Il rito di Carnevale a Masarolis*. Tesi. Corso di laurea D.A.M.S. aa. 1979-80, Bologna, Università degli Studi.
- Matičeto M., 1966, *Sui mascheramenti nella narrativa popolare*, in Alpes Orientales IV. Acta quarti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Ad Aquas Gradatas – Forumiulii, 31.III.- 4.IV.1964, Firenze, Olschki, pp. 91-94.
- Morelli R., 1993, *Esperienze di antropologia visiva in Friuli. Il Pust dei confini orientali*, in La cultura popolare «Lo sguardo da fuori». Atti del convegno di studio. Udine 21-XI-1992 (G. Fornasir, G. P. Gri, a cura di), Udine, pp. 133-165.
- Morelli R., 1994, *Die Coscritti*, in Alpenbräuche. Riten und Traditionen in den Alpen (G. e H. Haid, a cura di), Bad Sauerbrunn, Edition Tau, pp. 169-196.
- Morelli R., Poppi C., 1998, *Santi, spiriti e re. Maschere invernali nel Trentino fra tradizione, declino e riscoperta*, Trento, Curcu & Genovese.
- Nicoloso Ciceri A., 1972a, *Invito a Montefosca*, Sot la nape, XXIV, 4, Udine, pp. 10-20.
- Nicoloso Ciceri A., 1972b, *Le tradizioni popolari della Val Natisone e Convalli*, in Val Natisone. 49o Congresso della Società Filologica Friulana, pp. 174-256.
- Nicoloso Ciceri A., 1992, *Tradizioni popolari in Friuli*, Udine, Chiandetti.
- Nicoloso Ciceri A., Ciceri L., 1967, *Il carnevale in Friuli. Mascheramenti e maschere. Usi epifanici*, Udine, Società Filologica Friulana.
- Nicoloso Ciceri A., Pellis O., 1978, *Uno straordinario inedito carnevalesco*, Sot la nape, XXX, Udine, pp. 29-35.
- Nicoloso Ciceri A., Pellis O., 198?-1993, *Feste tradizionali in Friuli*, 2 vol., Reana del Rojale, Chiandetti.
- Novak V., 1995, *Življenje, osebnost, raziskovalno delo in pomen Nika Kureta*, Etnolog, 5 (LVI), Ljubljana, pp. 51-70.
- Perusini G., 1966, *Maschere rituali in Friuli*, in Alpes Orientales IV. Acta quarti conventus de ethnographia Alpium Orientalium tractantis. Ad Aquas Gradatas – Forumiulii, 31.III.- 4. IV. 1964, Firenze, pp. 95-106.
- Puccio D., 1992, *Usanze slave in Italia. Il Carnevale in Val Resia, riti della fertilità e della fecondità*. Tesi di Laurea aa. 1991-92, Milano, Università degli Studi.
- Puccio D., 1993a, *Il Carnevale a San Giorgio di Resia*, in La cultura popolare «Lo sguardo da fuori». Atti del convegno di studio. Udine 21-XI-1992 (G. Fornasir, G. P. Gri, a cura di), Udine, pp. 239-257.
- Puccio D., 1993b, *Penetrazione e distribuzione di elementi friulani nel Carnevale resiano*, Ce fastu?, LXIX, 1, Udine, pp. 79-94.
- Puccio D., 1994, *Trois Carnavals alpins «du côté des jeunes filles en fleur»*. Mémoire

présenté en vue du D.E.A. Anthropologie sociale et histoire de l'Europe, Toulouse, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Puccio D., 1997, *Il prete e il carnevale*, Ce fastu?, LXXIII, 1, Udine, pp. 97-110.

Stefanutti P., 1987, «Bella non piangere»: storia e tradizione dei coscritti di Alesso, in Val dal Lâc. Numero unico della Società Filologica Friulana, Udine, Società Filologica Friulana, pp. 601-620.

Šega P., [di prossima pubblicazione], *Obhodi obrednih maskirancev v Drežnici konec 20. Stoletja*, [Relazione tenuta alla Conferenza internazionale «Maske in Maskiranje v Sloveniji in zamejstvu», Ptuj, 24-27 febbraio 2000].

Tirelli R., 1996, *Le feste dei coscritti nel Friuli nord-orientale*, s.l., Centro friulano di studi «Ippolito Nievo» (Incontri Nieviani), 23 p.

Zoltán U., 1997, *Népi színjátékok és maszkos szokások*, Debrecen, Multiplex Media – Debrecen University Press.

Povzetek

Obredno maskiranje ob slovensko-furlanski meji: osvetlitev Kuretove dediščine z drugimi pogledi

Avtor izpostavlja nekatera temeljna vprašanja, ki jih je pri svojem raziskovanju mask obravnaval Niko Kuret: manistična teorija, obredni obhodi, nosilci maskiranja in z njim povezanih šeg in ženski element v teh šegah, komparativistika, inovacije v obredjih in najsodobnejša metodologija. Kuret je obrede maskirancev vsestransko analiziral, tako da je njegovo delo priznано na evropski ravni in predstavlja nezanemarljiv zgleđ tudi za nadaljnje raziskave.

Zgoraj omenjena vprašanja so vsa neobhodno potrebna za nadaljevanje raziskav o maskah pri Slovencih v Furlaniji, ki so doslej le delno upoštevale Kuretova spoznanja. Po kratkem pregledu furlanskih in italijanskih študij s tega področja v Reziji in Benečiji so v članku vtisi in sugestije, ki izhajajo iz avtorjevega desetletnega terenskega opazovanja pustnih in drugih šemskih običajev in naj bi bile pobuda za sodelovanje in nadaljevanje dela.

Na furlanski in italijanski strani seveda ne manjka pozitivnih dosežkov. Nekateri raziskovalci so zbrali precej dokumentarnega gradiva, tudi vizualnega.

Na podlagi Kuretovih širokih pogledov na fenomen mask naj bi bilo pustne šege pri Slovencih v Furlaniji lažje obravnavati kot obred, ki je funkcionalno povezan z drugimi simboličnimi pojavi v skoraj neprekinjenem letnem ciklusu. Ti pojavi so prvotno konkretne človekove potrebe, ki so uravnovesile njegovo duhovno in materialno življenje v ruralnem svetu.

V sodobnem ekonomskem in duhovnem sistemu so pustni in drugi šemski obredi močno defunkcionalizirani, kljub temu jih ljudje na splošno še vedno izvajajo, čeprav so včasih izgube, inovacije in spremembe v šegah zelo bistvene. Avtor se sprašuje, zakaj so pustni in drugi obredi na splošno še vedno tako vitalni. Pomensko so delno ali popolnoma spremenili izročilo in torej tudi namembnost, še vedno pa živijo v starih strukturah znotraj skupnosti. Socialni element naj bi torej igral pomembno vlogo, zato ker je domnevno občutek pripadnosti najmanjšega jedra izvirne skupnosti tisti dejavnik, ki seveda poleg drugih, omogoča nadaljevanje izročila.